

## y el papel de las élites en la pérdida de los ideales igualitarios

Alejandra Val Cubero

UNIVERSIDAD CARLOS III DE MADRID  
MADRID - ESPAÑA  
[aval@hum.uc3m.es](mailto:aval@hum.uc3m.es)

### Resumen

El artículo, a través del modelo histórico genealógico trata de mostrar la participación activa de ciertas mujeres en el movimiento de no violencia de Gandhi y cómo el nacionalismo indio fue un instrumento del que se sirvieron las élites dominantes para alcanzar nuevas cuotas de poder, relegando las propuestas y las peticiones de las incipientes asociaciones de mujeres para conseguir mayores posibilidades de igualdad, ya que cualquier manifestación que no fuera encaminada a la consecución de la independencia era percibida como antinacionalista y por lo tanto, innecesaria.

**Palabras clave:** India, nacionalismo, género.

### The foresaking of egalitarian ideals in the nationalist Indian movement: the role of the elites

### Abstract

This article, using the historical-genealogical model, is an attempt to show firstly, the intense participation of numerous women in the movement of non-violence fomented by Gandhi and secondly, how Indian nationalism was an instrument used by the dominant elite to increase its power, thereby relegating the proposals and requests of incipient women's groups to get more egalitarian quotas, because any attempt which was not aimed to obtain independence was perceived as antinationalist and therefore, unnecessary.

**Keywords:** India, Nationalism, Gender.

---

Recibido: 24-05-10 / Aceptado: 01-06-10

## Introducción

Desde los inicios de la lucha independentista a comienzos del siglo XX, pero con más ímpetu desde los años veinte de ese mismo siglo, “las mujeres indias” fueron investidas con el rol de lo que debía ser la cultura nacional moderna. Para los nacionalistas indios no sólo era indeseable imitar a occidente, sino innecesario, porque en el dominio espiritual Oriente era superior a Occidente. El progreso vendría inevitablemente de la unión de las técnicas materiales de la civilización occidental moderna y el fortalecimiento de la esencia espiritual de la cultura nacional, esa era la clave y la pauta a seguir para conseguir la independencia.

Según el teórico postcolonial Partha Chatterjee, el discurso nacionalista indio se vertebró de tal manera que al distinguir entre lo material y lo espiritual estableció la dicotomía entre lo externo y lo interno. El dominio material –sostenían los abanderados nacionalistas– está fuera de nosotros, es la mera exterioridad, que nos influye, nos condiciona y a la que estamos obligados a adaptarnos pero que en última instancia carece de importancia. Nuestro verdadero ser es el espiritual, que es interno y es la esencia verdadera (Chatterjee, 1996:182). A la dicotomía material/espiritual correspondían los términos mundo (*ghar*) y casa (*bahir*) que adquirieron un significado muy especial en la mentalidad nacionalista: el mundo era el lugar donde el poder europeo había desafiado a los pueblos no europeos y en virtud de la superioridad de su cultura material los había subyugado, pero los británicos –según los nacionalistas– habían fracasado en el intento de colonizar la esencial identidad interior de Oriente, que descansaba en la distinción y la superioridad de su cultura (Chatterjee, 1996:182-183) .

El influjo occidental era lo que había que evitar a toda costa para no romper con las tradiciones ni someterse al yugo británico. Parodias sobre las costumbres y los estilos de vida extranjeros, fundamentalmente de los estilos de vida británicos, aparecieron en multitud de novelas, farsas, sátiras, coplas y ensayos; el poeta Iswarchandra Gupta y los pioneros del teatro bengalí moderno Michael Madhusudan Dutt, Dinabandhu Mitra, Jyotirindranath Tagore, Upendranath Das y Amritlal Bose, entre otros, se valieron de la pluma para tratar el tema de los indios que imitaban a los británicos desde un punto de vista cómico. En estos textos y piezas dramáticas no sólo aparecían ridiculizadas las mujeres bengalís que trataban de parecerse a las *mensahibs* –nombre por el que eran conocidas las extranjeras residentes en la colonia–, sino también a las británicas y sus dificultades para adaptarse a la cálida y húmeda india.

Para los sectores más conservadores, imitar a las extranjeras, a las *mensahibs*, era apartarse de la rectitud propia de su condición india. De esta manera lo explicó la escritora Kundamala Devi:

(...) si habéis adquirido verdadero conocimiento, no dejéis lugar al comportamiento de la mensahib en vuestros corazones. Esto no ocurre en un ama de casa bengalí. Observad cómo una mujer educada puede realizar las tareas de la casa reflexiva y sistemáticamente de una manera desconocida para una mujer ignorante, sin educación. Y observad cómo si Dios no nos hubiera destinado a este lugar en el hogar, ¡qué sitio tan infeliz habría sido el mundo! (Borthwick, 1984:105).

Al igual que Bhudev Mukhopadhyay, quien en su obra *Ensayos sobre la Familia* escrita en 1882, anunciaba el cataclismo que se cernía en los hogares indios por querer asimilar las costumbres británicas:

(...) los hombres aprenden inglés y se convierten en sahibs. Las mujeres no aprenden inglés, pero tratan de ser bibis. En las casas que manejan un ingreso de cien rupias, las mujeres ya no cocinan, ni barren, ni hacen la cama ... todo lo hacen sirvientes y doncellas; (las mujeres) sólo leen libros, tejen alfombras y juegan a las cartas. ¿Cuál es el resultado? casa y muebles descuidados, comida pobre, ruina de la salud de todos los miembros de la familia; los niños nacen débiles y raquíticos, constantemente enfermos, y mueren pronto (Chatterjee, 1996:186).

Si las británicas eran retratadas como lujuriosas, promiscuas y licenciosas —atributos similares con el que los británicos acusaban al débil carácter indio—, “las mujeres indias” debían encontrar su fuerza en la fidelidad y sumisión a sus hermanos, padres y esposos, por lo que se elogió a ciertas figuras mitológicas como la de Sita y Savitri. La historia de Sita aunaba los valores de la esposa ideal y estaba recogida en la obra épica del *Ramayana*. Sita secuestrada por Ravana, el rey demonio, es rescatada por su marido Rama con la ayuda del dios mono Hanumán, victoria que para muchos hindúes era el triunfo del bien sobre el mal y venía a representar la victoria futura de los indios contra los británicos. La historia de Savitri es muy similar, la joven se atreve a enfrentarse contra Yama, el dios de la muerte, para que devuelva a la vida a su esposo Satyavan en nombre de la fidelidad y amor conyugal que le había prometido y su fuerza, entereza, moralidad y empeño hace que el dios perverso no tenga otra opción que otorgarle de nuevo la vida para que pueda tener hijos con su esposa.

### **1.-Los movimientos de reforma indios en el estado de Bengala**

A comienzos del siglo XIX surgió un grupo de reformadores indios, la mayoría educados en instituciones británicas y conocedores del funcionamiento de la administración inglesa, que comenzaron a solicitar la independencia de su país. Con el surgimiento de dichos movimientos, dos corrientes aparentemente contrapuestas salieron a la luz: para los más tradicionalistas, el camino a seguir para conseguir la independencia era glorificar el pasado y las costumbres indias, temerosos de que éstas se vieran alteradas por la presencia británica, mientras que para el sector más renovador, el desarrollo de la India llegaría de la mano del cambio y de la innovación, defendiendo los discursos británicos que criticaban el sati, la poligamia, los matrimonios a temprana edad y la reclusión de las viudas. La mayoría de los reformistas aperturistas pertenecían al movimiento intelectual y religioso conocido como *Brahmo Samaj*, fundado por Ram Mohan Roy en el estado de Bengala occidental en 1828. Roy educado en Bengali y conocedor del persa y del árabe, entendía que el conocimiento de Occidente no podía ser ignorado y debía ser introducido en la enseñanza regular si el país quería “progresar”; el intelectual y periodista promulgó en sus conferencias y escritos la existencia de un sólo Dios y rechazó el culto a los ídolos bajo la premisa de que la India era *la tierra de la espiritualidad*.

Entre los líderes del sector tradicionalista se encontraban Swami Dayananda, fundador del movimiento hinduista del *Arya Samaj* en la ciudad de Lahore en 1877, organización que mostró su repulsa al sistema de castas y a los matrimonios entre niños. Dayananda entró en contacto con los miembros del *Brahmo Samaj* con los que compartía intereses similares sobre la importancia de la educación femenina y la difícil situación de las viudas. La diferencia más significativa entre ambos grupos era su estructura social, mientras que el *Brahmo Samaj* atrajo a los intelectuales de las castas superiores, fundamentalmente del este de la India; los miembros del *Arya Samaj* eran hombres de clase media, pertenecientes a diferentes castas, pero no solo a las castas más privilegiadas. Otro de los representantes del ala tradicional, el filósofo Vivekanda creó el *Ramakrishna Mission* donde enfatizó la importancia de la espiritualidad, contraponiendo dicha espiritualidad a la cultura materialista occidental, control mental que se llevaría a cabo a través de la dieta, el ejercicio, la meditación y la práctica del yoga... oponiéndose al supuesto estilo de vida *desequilibrado y materialista* de los británicos.

Tanto el sector más tradicionalista como el más aperturista se implicaron en la causa femenina a través de la educación; el periodista Behramji

Malabari publicó una serie de artículos en el periódico *The Times*, donde mostraba su oposición a los matrimonios entre niños, la tragedia de la viudas y la importancia de la educación; Dhondo Keshav promovió la enseñanza de viudas en su escuela de Poona para que se convirtieran en maestras y Kandukuri Virasalingam Pantulu hizo del matrimonio de las viudas y de la educación femenina el eje de sus movilizaciones al inaugurar su primera escuela para niñas en 1874, organizando en 1878 *The Society for Social Reform* y en 1891 la asociación *Widow Remarriage Association* (Forbes, 1996: 20). La educación femenina era, según estos reformistas, la única manera de acabar con las desigualdades y de mostrar a los británicos que el país no era tan salvaje como “ellos” atestiguaban en sus escritos y conferencias públicas.

Los historiadores, políticos, religiosos y estudiosos británicos no dudaron en utilizar la precaria situación de la mujer india para afirmar su necesaria presencia en el país. El reverendo El Storror llegó a la India en 1848 y participó del discurso imperialista a través de sus escritos y conferencias públicas. Para Storror los países históricamente poderosos como la Roma antigua o la moderna Inglaterra debían su superioridad, fuerza, coraje y virtud a la posición y al respeto que otorgaban a sus mujeres; *la posición de la mujer* –según sus propias palabras- *era un indicador excelente para medir el avance de la sociedad*. Siguiendo el mismo discurso que James Mill en *History of British India*, Storror puntualizó que la sociedad india era “inferior” a otras sociedades como la inglesa al permitir los matrimonios a temprana edad, la reclusión de las mujeres en el hogar –*pardah*- y la segregación y humillación de las viudas, quienes tenían prohibido volver a casarse. Otro de los teóricos conocidos y respetados entre los círculos misioneros, el político Charles Grant, habló sobre las costumbres indias en su obra “Observations on the State of Society among the Asiatic Subjects of Great Britain, añadiendo mientras que los hombres no tienen restricciones morales y viven con la insensibilidad de los brutos, las mujeres indias tienen una vida de servidumbre, en estado de perpetuo sometimiento y una violenta y prematura muerte” (Taneja, 2005: 23).

## **2.-La “madre” como símbolo del movimiento nacionalista indio**

Desde los albores del siglo XIX los intelectuales y reformistas indios, principalmente del estado de Bengala, tomaron la imagen de “la madre” como representación de la India en sus escritos y poemas, convirtiendo esta idea en un símbolo de veneración y devoción que pronto pasaría a convertirse en un emblema nacional. Tanto para los sectores más tradicionales como para los más conservadores, “la mujer” considerada como *la madre de todos*

*los indios*, representaba la unidad, la pureza, la integridad y la moralidad; imagen que pretendidamente debía servir como nexo de unión e integración entre la población india y más en concreto entre la población hindú, alejándose de otras minorías como la musulmana.

La idea de *Bharat Mata* o “madre india” trascendió a todas las artes; el poeta Kiran Chandra Bandyopadhyay escribió una obra con el título *Bharat Mata* en 1873 e influenció toda la política nacionalista posterior y Chandra Chatterjee, en su novela *Anandamath* publicada en 1882, señaló que la India era una *madre para ser alabada y bendecida*; igual hicieron otros escritores a principios del siglo XX como Bal Krishna Sharna Navin, Harbans Ray y Mahadevi Verna, incluso Rabindranath Tagore en su novela *Ghare Bhaire –La casa y el mundo–* narra el momento en el que Sandip se dirige a Bimala, la heroína de la historia y se le declara de una manera pasional: *Te he comentado que mirándote veo el Shakti (poder) de nuestro país?* En las artes plásticas, uno de los principales miembros de la escuela de arte bengalí y el sobrino del Premio Nobel de Literatura, Abanindranath Tagore, pintó a la “madre india” como *Lakshmi*, diosa de la prosperidad y de la riqueza en 1903, años antes de que la asociación de carácter patriótico *Anti-Circular Society* incorporara a su emblema el mapa de la India con el texto: *Para Dios y la Madre Tierra, Libertad, Igualdad y Fraternidad. Vande Mataram (Homenaje a la madre)* en 1905.

Las construcciones arquitectónicas también se apropiaron de este símbolo para adornar los edificios y monumentos. Shiv Prashad Gupta construyó el templo de *Bharat Mata* en Benarés, inaugurado por *Mahatma* Gandhi en 1936 y decorado con un gran mapa de la India inscrito en un relieve del cuerpo de mujer, y siguiendo los mismos planos se edificaron otros templos similares en Haridwar, Vrindavan, Daulatabad y Bangalore.

Las representaciones de *Bharat Mata* iniciadas en el siglo XIX continuaron durante todo el siglo XX e incluso en el siglo XXI, estableciéndose una íntima relación entre el mapa de la India y el papel de madre. El mapa de la “madre india” fue integrado en el discurso nacionalista donde lo erótico, lo patriótico y lo cartográfico convergían e intentaban crear una imagen de un país por el que merecía la pena vivir y también morir. K. M. Munsh, abogado, escritor y político, preguntó al nacionalista Aurobindo Ghosh, en 1905, sobre la mejor manera de “ser patriótico”, a lo que el filósofo respondió: “¿Ves este mapa? No es un mapa sino el retrato de la madre india: sus ciudades y montañas, ríos y junglas son su cuerpo físico. Todos sus hijos son sus nervios, grandes y pequeños ... piensa en Bharat (India) como una madre y adórala con devoción” (Ramawamy, 2001: 97-114). De

manera similar lo describió el intelectual y escritor indio Sri Aurobindo: “... el día que no tengamos una visión dividida de la madre, alcanzaremos la independencia, la unidad y el progreso de la India” (Bose, 1999: 68).

### **3.-La participación femenina en la lucha nacional: el movimiento de no violencia de Gandhi**

Durante los inicios del movimiento independentista, numerosas mujeres –pertenecientes a familias implicadas en la causa nacional, de hábitat urbano y con una cierta formación– tuvieron un papel activo en el movimiento nacionalista indio. Estas mujeres participaron o bien como líderes de diferentes organizaciones, pidiendo la movilización femenina por pueblos y ciudades o dentro de la esfera privada, al convertir sus hogares en lugares de resistencia, de confrontación y de politización a la causa nacional. El hogar se convirtió en un espacio de lucha y de movilización social, un lugar privilegiado donde esconder a los militantes, guardar materiales explosivos, repartir octavillas y pasquines nacionalistas. La hija de la activista Ganga Devi publicó en sus memorias las actividades de su madre:

... venían personas a nuestra casa a esconderse. Swatantra Bhai Sahib le dijo a mi madre que necesitaba comida para otros compañeros que también estaban escondidos. Cuando mi padre se durmió, cociné chapatis y cuando terminó limpió toda la cocina para que la Mahri –la sirvienta encargada de la cocina- no se diera cuenta de nuestras actividades. (Bojörkert y Ryan, 2002: 308).

Uno de los mejores ejemplos de la implicación de las mujeres indias en la lucha nacional fue su participación en el movimiento de no violencia iniciado por Gandhi. *Mahatma* Gandhi llegó a la India desde Sudáfrica en 1915, meses antes de la promulgación del decreto del *Rowlatt Bill*, que suspendía todas las libertades civiles y prohibía las manifestaciones públicas en la India. El que sería conocido como el líder del movimiento de no violencia inició una de las primeras protestas pacíficas el 6 de abril de 1919 con el cierre de tiendas y oficinas, movilizando a trabajadores, campesinos y estudiantes; protesta que finalizó con el asesinato de cientos de ciudadanos indios en las calles de Amritsar bajo las órdenes del General Dyer, y que intensificó la participación de la población india en el movimiento independentista.

Tras los incidentes de Amritsar, Gandhi comenzó “la marcha de la sal”, llamada así por ser la sal un producto de consumo básico por el que el gobierno británico hacía pagar un alto impuesto. La primera marcha de la

sal se inició el 12 de marzo de 1930 desde el pueblo de Sabarmati hasta el pueblo costero de Dandi y duró veinticuatro días. En esta marcha Gandhi no permitió la participación de “las mujeres”: “igual que los hindúes no dañan una vaca, los británicos no atacan mujeres, para los hindúes sería cobarde llevar a una vaca al campo de batalla, de igual modo sería cobarde si nos acompañaran mujeres” (Anup, 2005: 123), decisión a la que se opusieron muchas de sus colaboradoras más activas, entre ellas la británica Margaret Cousins, quien respondió de esta manera: “las mujeres pedimos que ninguna manifestación organizada por el bien de la India sea llevada a cabo sin nuestra presencia” (*Ídem*).

A partir de este momento la participación de “las mujeres” en el movimiento de no violencia iba a ser definitiva, tal y como lo recogió el Primer Ministro Jawaharlal Nehru en sus memorias:

... la mayoría de nosotros estábamos en prisión. Y de repente un importante evento sucedió. Nuestras mujeres dieron un paso adelante y se hicieron cargo de la lucha. Las mujeres ya estaban participando pero fue una avalancha lo que tomó por sorpresa no sólo al Gobierno Británico sino a todos sus hombres. Y allí estaban todas esas mujeres, mujeres de las clases altas, campesinas, mujeres trabajadoras ... desafiando al gobierno y a la policía (Nehru, 1960: 27-28).

Otra de las líderes más representativas del movimiento de no violencia fue Sarojini Naidu (1879-1949). Naidu abogó por la necesaria presencia femenina en la lucha nacional: “ha llegado el momento en el que las mujeres ya no pueden buscar inmunidad y refugiarse en su sexo, tienen que compartir con sus compañeros todos los peligros y sacrificios para la liberación del país” (*The Times of India*, 8 de mayo de 1930). La activista y poeta nacida en la ciudad de Hyderabad en 1879, pertenecía a una familia de intelectuales y científicos reformistas que apoyaron la carrera política de su hija. Naidu estudió en la Universidad de Madrás y posteriormente en el *Girton College* de Cambridge, y entre 1915 y 1918 viajó por toda la India para debatir sobre la dignidad del trabajo y la importancia de la emancipación de las mujeres: “por si tenían que abandonar su casa y servir a su país” (Meena, 2000:126), convirtiéndose en la presidenta del Partido del Congreso en 1925.<sup>1</sup> Otra fiel colaboradora de Gandhi, Mridula Sarabhai (1911-1974) fue la secretaria de la *Videsh Kapda Bahiskar Samity* —o asociación para el boicot de las ropas extranjeras— y desde esta plataforma organizó los primeros *Vanar Senar*, un tipo de manifestaciones en las que las mujeres recorrían



las calles de la ciudad tocando y cantando canciones patrióticas.<sup>2</sup> Mridula formó parte del *Indian National Congress* en 1930 y en 1946 Nehru la nombró Secretaria General del partido. A diferencia de otras activistas que centraban su lucha en la causa independentista, Sarabahi trató de obtener mejoras laborales y sociales para los más desprotegidos, manifestando un posicionamiento abiertamente feminista:

No quiero ser una muñeca. No quiero ser artificial (...) He intentado apartarme de todas las cualidades conocidas como cualidades femeninas y he intentado cultivar las cualidades que considero esenciales en una mujer: deseo de aventura, atrevimiento, confianza, disciplina, habilidad para finalizar las tareas impuestas, control de la mente y de las emociones (Mridula Sarabahi a J. B Kripalani, 5 de julio de 1939).

Mridulai participó como secretaria en el Comité de Planificación Familiar en agosto de 1937, en el que presentó un informe sobre la situación socioeconómica y legal de las mujeres, y fue una de las fundadoras de la asociación *All Indian Women's Conference* (AIWC) formada en 1920, asociación que posteriormente abandonó debido a la composición elitista de sus participantes, cuyas preocupaciones estaban muy alejadas de la realidad de la mayoría de las mujeres indias, sobre todo de las mujeres de las zonas rurales. A diferencia de Sarojini Naidu, Mridula no creía que la liberación del país permitiría la emancipación de las mujeres, tal como lo expone en una carta dirigida a otro de los dirigentes del movimiento y presidente del Congreso Archarya Kripalani en 1939:

...si en India conseguimos la libertad, nada nos puede hacer pensar que las mujeres tendremos que seguir luchando para alcanzar el derecho de vivir como seres humanos. La historia de Europa nos muestra que las mujeres que participaron codo con codo con los hombres fueron apartadas a sus hogares, una vez que la revolución finalizó. ¿Por qué razones tenemos que pensar que esto no pasara en India? (*Ídem*).

La relación de Gandhi con “las mujeres” que participaron durante y después del movimiento independentista ha sido estudiada con detenimiento por numerosos autores, Aloo Dastur y Usha Mehta (1991), al igual que Anup Taneja (2005) señalan que el *Mahatma* animó a las mujeres indias a participar en las movilizaciones pacíficas, enalteciendo el estereotipo femenino de auto-sacrificio y sumisión porque eran valores que encajaban a las mil maravillas con su ideario de no violencia. Para Sujata Patel (2000),

Gandhi supo seducir a maridos, padres y hermanos sobre la necesaria participación femenina porque promulgó que el rol principal era el de ser madres y esposas, obteniendo el respaldo de los sectores más tradicionales.

El líder independentista trató de conseguir el mayor número de adeptos a la causa nacional, independientemente de su sexo, procedencia, lengua o religión para mostrar la superioridad moral y el autocontrol de la sociedad india frente a la británica (Patel, 2000: 288-321). Gandhi al identificar ciertos valores de sacrificio y sumisión como propiamente *femeninas* se opuso a los valores británicos de individualismo, competitividad, agresividad y desarrollo personal, convirtiendo la práctica de tejer en el acto clave de lucha contra el yugo británico, un acto que consideraba

... connatural con el sexo femenino: (...) si hablamos de fuerza física, las mujeres tienen menos fortaleza que los hombres pero si hablamos de fuerza moral, las mujeres son superiores: No tienen más intuición? No gozan de mayor auto-sacrificio? No tiene más poder de resistencia? Más coraje? Sin ellas, los hombres no pueden ser. Si la no violencia es nuestra ley, el futuro está con las mujeres (Dastur y Mehta, 1991: 35).

La participación de mujeres en el movimiento de no violencia no fueron los únicos levantamientos nacionales que surgieron en la primera mitad del siglo XX. Hubo muchas otras acciones y protestas que trataron de conseguir la independencia de la India utilizando métodos mucho más violentos. Subhas Chandra Bose, nacionalista bengalí y líder del *Indian Congress* creó el *Indian National Army* en 1943 con la intención de expulsar a los británicos de la India por medio de las armas. Ese mismo año, la doctora Lakshmi Swaminathan fundaría la sección femenina del *Indian Army* que llevaría por nombre *The Rani Jhansi*, en honor a la princesa del estado de Jhansi que se había sublevado a la presencia inglesa a comienzos del siglo XIX. La organización beligerante llegó a tener más de tres mil militantes de diferente origen social y religión y de procedencia tan diversa como Burma, Malasia, Shangai y Hong Kong. Las mujeres seguían un duro entrenamiento que las preparaba para el ataque y la defensa y que hemos conocido gracias a las memorias de dos de sus líderes más destacadas, Kalpana Dutt publicó *Chittagong Armoury Raiders Reminiscences* en 1945 y tras la muerte de Durgadevi Vhora, en la década de los noventa, salió a la luz su autobiografía (Bose, 2003).

## Conclusión

Para los autores de la corriente de los estudios subalternos como Gayatri Spivak (1998) o Dipesh Chakrabarty (2002), el nacionalismo indio fue un instrumento del que se sirvieron las élites dominantes para alcanzar nuevas cuotas de poder, relegando las propuestas y las peticiones de las incipientes asociaciones de mujeres que trataban de conseguir mayores espacios de igualdad a través la educación femenina o el sufragio universal. Cualquier manifestación que no fuera encaminada a la consecución de la independencia era percibida como antinacionalista y por lo tanto, innecesaria (Björkert, 1999: 493).

Las mujeres de las clases medias y altas debían proteger su “idiosincrasia india” y no verse contaminadas por los estilos de vida que llegaban del exterior, en ellas recayó la preservación de las tradiciones y los rituales religiosos y por ello debían apartarse del corrompido mundo occidental. Los grupos nacionalistas de comienzos del siglo XX se sirvieron de la supuesta superioridad espiritual para combatir el materialismo occidental y relacionaron la imagen de madre con los valores de limpieza, pureza, espiritualidad y autocontrol: ella tenía que ser *Ardhangini* (la mitad complementaria) y *Sahadharmini* (compañera). De nuevo, serían las mujeres, principalmente de las clases altas, las que quedaran confinadas en el espacio de lo privado, aunque lentamente, ciertas jóvenes que habían accedido a ciertos colegios de élite como *The Victoria Institution* o el *Bethune School* no dejarían pasar el tren de la formación e iniciarían sus propios movimientos de protesta alejadas de las consignas nacionales.

## Notas

- <sup>1</sup> Sarojini Naidu escribió y publicó las obras poéticas *The Golden Threshold* (1905), *The Bird of Time* (1912) y *The Broken Wing* (1917).
- <sup>2</sup> Sarabhai colaboró en la institución femenina *Jyoti Sang* en el estado de Gujarat entre 1934 y 1939.

## Referencias

- Alexander, M. (2000). “Sarojini Naidu: Romanticism and Resistance” en *Ideals, Images and Real Lives: Women in Literature and History*. Bombay: Orient Longman.
- Appaurai, A. (2007). *El rechazo de las minorías*. Barcelona: Tusquets.
- Basu, A. (1994). “Women’s activism and the vicissitudes of Hindu Nationalism”, *Journal of Women’s History*, vol. 10, nº4: 104-124.

- Basu, A. y Bharati R. (1990). *Women's Struggles: A History of All-India Women's Conference, 1927-1990*. New Delhi: Oxford University Press.
- Basu, A. (2003): *Mridula Sarabhai: Rebel with a Cause*. New York: Oxford University Press.
- Borreguero, E. (2007). *Hindú, Nacionalismo religioso y política en la India Contemporánea*. Madrid: Catarata.
- Bose, S. y Jalal, A. (1999). "Nation as Mother: Representations and Contestations of 'India' in *Bengali Literature and Culture, in Nationalism, Democracy and Development: State and Politics in India*. Delhi: OUP.
- Burton, A. (1995). "Colonial Encounters in Late Victorian England. Pandita Ramabai at Cheltenham and Wantage 1883-6", *Feminist Review*, n. 49: 29-49.
- Carpenter, M. (1868). *Six Months in India*. London: Longman Green.
- Dastur, A. y Mehta, U. (1991). *Gandhi's Contribution to the Emancipation of Women*. Mumbai: Popular Prakashan.
- Data, S. (2000). "Globalization and Representation of Women in India Cinema", *Social Scientist*, vol. 28, n°. 3-4: 21-82.
- Everett, J. (1983). "The Upsurge of Women's Activism in India", *Journal of Women Studies*, vol. 7, n. 2: 18-26.
- Chatterjee, P. (1996). "Colonialismo, nacionalismo y mujeres colonizadas: el debate de la India", *Arenal*, vol. 3, n° 2: 177-198.
- Liddle, J. y Joshit R. (1985). "Gender and Colonialism: Women's Organization under the Raj", *Women's Studies International*, vol. 8, n°. 5: 521-529.
- Lind, M. (1988). *The Compassionate Memsahibs, Welfare Activities of British Women in India 1900-1947*. Connecticut: Greenwood Press.
- Nerhu, Jawaharlal (1960). *The Discovery of India*. Cloth Publisher: London.
- Omvedt, G. (1993). *Reinventing Revolution: New Social Movements and The Socialist Tradition in India*. London: East Gate.
- Ozu, R. (2001). "Showcasing India: Gender, Geography and Globalization", *Signs*, vol. 26, n°. 4: 1067-1097.
- Patel, Sujata (2000). "Construction and Reconstruction of Woman in Gandhi" en *Ideas, Images and Real Lives: Women in Literature and History*, eds Alice Thoner y Maithrey Krishnaraj. London: Sagam Books.
- Ramaswamy, Sumathi (2001). "Maps and Mother Goddesses in Modern India", *Imago Mundi*, vol. 53: 97-114.
- Ray, Bharati (1991). "Women of Bengal. Transformation in Ideas and Ideals. 1900-1997", *Social Scientist*, vol. 19, n°. 5/6: 3-23.
- Spivak, G. Ch (1988). "Can the subalterns speak?" en *Marxism and the Interpretation of Culture*, Urbana, eds C Nelson y L Grossberd. Urbana: University of Illinois Press.
- Stafford, Joanne (1983). "Annie Besant and India 1913-1917", *Journal of Contemporary History*, vol. 18: 61-78.
- Steel, Flora Annie (1888). *The Complete Indian HouseKeeper and Cook*. Delhi: Pagoda Tree Press.

*Humania del Sur*. Año 5, N° 8. Enero-junio, 2010. Alejandra Val Cubero.  
*El movimiento nacionalista indio y el papel de las élites en la pérdida de los ideales igualitarios*. pp. 161-173.

- Taneja, Anup (2005). *Gandhi, Women and the National Movement, 1920-1947*. New Delhi: Har-Anand Publications.
- Thapar-Bjorkert, Suruchi (1999). "The Domestic Sphere as a Political Site: A Study of Women in the Indian Nationalist Movement", *Women's International Forum*, vol. 20, n°. 4: 493.
- Thapar-Bjorkert, Suruchi y Ryan, Louise (2002). "Mother India/Mother Ireland: Comparative Gendered Dialogues of Colonialism and Nationalism in the Early 20th Century", *Women 's Studies International Forum*, vol. 25, n°.3: 301-313.
- Wilson, Anne C. *After five years in India*, 1904.

### **Periódicos**

- La Tribune*, 11 of April, 1894: 5.
- Kudi Arasu*, 26 de noviembre de 1928: 37.
- Kudi Arasu* 10 de enero de 1948: 21.
- The Times of India*, 9 de octubre de 1994: 20.
- India Today*, 25 de mayo de 1998: 12.